

УДК [130.2:398](571.1/5)

## АРХЕТИПИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ

М. Б. Абсалямов

## ARCHETYPICAL ELEMENTS OF MENTAL CULTURE

M. B. Absalyamov

*Статья посвящена роли структурных элементов духовной культуры с древнейших времен. Природа и характеристики этих элементов обсуждаются в свете теорий К. Юнга и Леви-Стросса.*

*The article is devoted to the role of structure elements of mental culture since ancient times. The nature and characteristics of those elements are discussed in the light of C. Jung's and Levi-Stross's theories.*

**Ключевые слова:** духовная культура, архетипические структурные элементы, сознание.

**Keywords:** mental culture, archetypical structure elements, consciousness.

Вводя понятие «архетипические единицы духовной культуры», автору хотелось прежде всего раскрыть основные структурные элементы сознания и мировоззрения людей древнего мира Сибири, а также выделить содержательные узлы и образования, формирующие поле духовности в их культурах, проследить значение и роль архетипов в мифах дописьменных эпох, когда миф являлся основной формой бытия, культуры.

Постижение смысла основных системообразующих архетипов и мифов, выражающих, с одной стороны, их культурное многообразие, с другой – мифологическое единство, позволяет представить целостную картину миропонимания и мироотношения человека архаического прошлого:

Был волею Небес удачлив я в боях,  
И милостью Небес я тюрков возродил –  
Готовых погибать я к жизни возродил.

В приведенной эпитафии раннетюркского времени достаточно убедительно представлен небесный архетипический образ, возникновение которого можно связывать с периодом зарождения самого мифологического сознания у Homo sapiens в его «колыбельном возрасте».

Каждому периоду в истории культуры присущи свои типы духовных образований. Они определяются основными моментами отношения человека к миру, социуму, космосу. Раскрывая характер мироотношения и мировоззрения древнего человека, стоит подчеркнуть его родовую общественную природность.

Общественное целое подчиняло жизнедеятельность образующих его индивидов, интерес рода доминирует над интересом индивида. «Индивид действует, поступает и мыслит от имени Целого и потому для Целого, – а значит, пред всеми, «на миру». Он гетерономно причастен к Целому и через него – как часть и акциденция – также другим индивидам-акциденциям» [1], – так «мудрено» выражает очень нужную мысль один из современных исследователей философии культуры.

Человек архаического мира погружен был в окружающую его природу и космос, как в социум и в собственный мир. Он одушевлял все вокруг себя. «Древний человек не знал неодушевленных пред-

метов, всюду находил он и разум, и чувства, и волю», – более доходчиво поясняет А. Н. Афанасьев [2].

Для человека того времени важное значение имела также ценностная определенность предметов, причем не столько прагматическая, сколько МАГИЧЕСКАЯ, то есть способность предмета связать силы природы и Божества с силами человека.

Ряд исследователей замечают, что с современных позиций понимания сознания первобытный человек живет в двух мирах: реальном и иллюзорном. Как мне думается, «двойственность миров сознания» — это свойство человека всех времен, от древнего до современного. Разница в том, что современный человек осознает ее, знает об этой двойственности, а древний не имел такого знания. Мифическое содержание его сознания позволяло ему легко все оборачивать во все: чудесное в естественное и наоборот. Освоение природы и социальных отношений осуществляется первобытным человеком при помощи бессознательно-художественной деятельности познания.

И как отмечает далее А. А. Хамидов: «Производственная деятельность, во-первых, ориентировалась не на предметную логику действительности, а на более или менее жестко канонизированные традиционные способы (и их логику) отношения к действительности, а во-вторых, обрастала (с нашей современной точки зрения) не- и внепроизводственными действиями – обрядами, ритуалами, заклинаниями и тому подобным, которые для архаического сознания представлялись даже более значимыми, чем предметные моменты производственного процесса» [3].

В сознании древнего человека логическое, чувственное, художественно-образное слиты в едином потоке – оно синкретично. Мифическая структурность сознания полагала, что все имеет небесный архетипический образец. Мир, осваиваемый человеком, «обладает действительной ценностью лишь благодаря внеземному прототипу, который послужил ему моделью. Человек строит по архетипам». В мировоззрении человека древней культуры можно выделить ряд универсалий (архетипических единиц), которые повторяются в разных культурах земного шара. А. Б. Снисаренко попытался представить основные смысловые слои древне-мифического соз-

нания (прамать и ее муж, Мировое Древо, Мировой Змей, первочеловек, рождение богов, великаны и карлики, звери-тотемы, вызов богам, герои и титаны, пророки, гибель героев как начало эпоса), а затем проследить их воплощение в духовных культурах разных народов: Индии, Шумера, Греции, Рима, Германии, Скандинавии и Славян. Все архетипические единицы смысловых слоев в той или иной форме присутствуют в мировоззрении народов мира. Это подтверждается многочисленными работами, посвященными исследованию картины мифологического прошлого человечества.

Носитель любой исторической культуры раскрывается перед исследователем также через ценностный мир, через формы его мышления. В этом отношении значительна роль работ Леви-Стросса. Исследуя особенности мышления, мифологии и ритуального поведения людей древних обществ с позиций структурной антропологии, он предпринимает попытку раскрыть закономерности познания и психики человека в различных социальных и прежде всего, в традиционных системах, в культурной жизни народов. В основе методологии Леви-Стросса лежит попытка выявить кристаллизацию прошедших изменений в многослойности, в логике внутренней организации, которые присущи феномену культуры. Его эвристическая ориентация имела под собой основания. Он с ранних лет увлекался геологией, проблемами бессознательного, видя в них причинную обусловленность многих явлений как в обществе в целом, так и в индивидуальной психике.

По мнению Леви-Стросса, в отличие от прежних этапов гуманистического самопознания (а он выделяет по своей концепции три этапа: этнология, возрождение и начало освоения культурных ценностей Индии и Китая), благодаря изучению бесписьменных форм цивилизации, причем всех без исключения, открывается возможность создания наиболее исчерпывающей картины связи человека с природой. Постигание посредством переживания смысла другой культуры неизбежно приводит этнолога, как считает Леви-Стросс, и к более углубленному самопознанию, и к познанию своей культуры в историко-временной перспективе развивающихся связей человека с природой.

Его структурная антропология как методологическое направление в изучении социокультурных явлений древних или «традиционных» обществ опирается на следующие принципы:

– явление культуры рассматривается в синхронном срезе общества, в единстве всех внутренних и внешних связей;

– явление культуры анализируется как многоуровневое целостное образование, а связи между его уровнями истолковываются в семиотическом ключе;

– исследование явления производится непременно с учетом его вариативности в рамках конкретной культуры или более широкой области, где происходила его трансформация.

Конечный результат исследования – моделирование «структуры», а именно – предполагаемого алгоритма, который определяет скрытую логику, при-

сущую как отдельным вариантам явления (культуры), так и виртуальным переходам от одного варианта к другому.

Антрополог в своей работе часто избирает самого себя объектом своих наблюдений. В результате, как полагает Леви-Стросс, исследователь должен научиться познавать самого себя, смотреть на себя объективно и издалека, как если бы то был посторонний человек. И тогда антрополог обращается к этому постороннему, другому человеку, заключенному в нем и отличному от его «Я», стремясь дать ему определенную оценку. Он как бы видит свой образ, отраженный в других (древних) людях. Первобытный человек интуитивно чувствовал себя тождественным всем другим людям. В дальнейшем он никогда не забывал свой первоначальный опыт, даже тогда, когда рост населения заставлял его уходить на новые места, приспосабливаться к новому образу жизни, когда в нем пробуждалась его индивидуальность.

Но такое пробуждение пришло лишь после того, как человек постепенно научился познавать особенности других, различать животных по видам, отличать человеческое состояние от животного, свою индивидуальность от других индивидуальностей.

Объективный природный порядок, его систематика через миф, ритуал, обряд лежит в основании мышления древнего человека. Каждая сакральная вещь или явление должны быть на своем месте. Именно этот порядок, по Леви-Строссу, делает ее сакральной, и его нарушение даже в мыслях древнего человека разрушает все мироздание.

Образной иллюстрацией этой мысли является миф тазовских селькупов о хозяйке Огня. В этом мифе образ хозяйки огня – это конкретная форма бытия, он вырабатывает целостную систему понятий, которая отражена в мифологическом мышлении (в конкретном мифе). В нем основной образ принадлежит естественному порядку мироздания настолько, насколько и сам человек. Он (образ) наделен также рассудком и эмоциями, принадлежит к женскому полу, привязан к определенным местам и т. д. По Леви-Строссу, в каждом из случаев физический мир постигается с двух противоположных концов: один в высшей степени конкретен, а другой в высшей степени абстрактен – либо под углом зрения чувственно постигаемых качеств, либо под углом зрения формальных свойств. Но то, что эти два подхода продвигались к сближению, объясняется тем, что они оба, независимо друг от друга, во времени и пространстве привели к двум различным, хотя и равно позитивным познаниям. Одно из них – теория чувственно постигаемого – обеспечила базу и продолжает помогать нашим насущным нуждам посредством таких достижений цивилизации, как скотоводство, земледелие, гончарное дело, ткачество и так далее, возникновение которых приходится на эпоху неолита. Другое – является с самого начала умопостижимым, из чего вышла современная наука. И только в последние десятилетия эти пути познания пересеклись, превращая тем самым характер человеческого познания в закрытую систему. Леви-Стросс вполне обоснованно предостерегает от фор-

мального «историзма» как основной формы познания. История, по его мнению, выступает методом, использование которого необходимо для открытия элементов определенной структуры, человеческой либо природной. История служит отправным пунктом для любого поиска умопостигаемого, сущность которого в «неприрученной мысли». А она вне времени охватывает мир – и как синхронную, и как диахронную целостность, в которой множество образов, каждый из которых дает лишь частичное знание об этой целостности, выражающей истину.

Коллективное бессознательное есть результат жизни рода, хотя проявляется оно всегда через индивидуальную психику, отмечал К. Г. Юнг [4]. Оно присуще всем людям, является универсальным основанием духовной жизни каждого индивида. Содержаниями коллективного бессознательного являются архетипы, которые представляют собой универсальные праобразы, праформы поведения и мышления человека (система установок и реакций). Человек первобытного общества лишь в незначительной мере отрывается от матери-природы, отделяет себя от нее и от жизни рода, племени. С развитием сознания пропасть углубляется, и человек вынужден приспосабливаться не только к внешнему, но и к собственному внутреннему миру, т. е. ему нужно постоянно восстанавливать равновесие, гармоничное соотношение с унаследованным или бессознательным детерминантом поведения и мышления. И сохраняет он эту гармонию с помощью мифологии, магии, ритуалов. Мифологическое мышление еще не знает дифференциации субъекта и объекта, внешнего и внутреннего, физического и психического. По Юнгу, имеются два типа мышления.

1. Логическое, для которого характерна направленность на внешний мир, оно обеспечивает приспособление к реальности. Логическое мышление есть инструмент, порождение культуры, оно по мере углубления во времени слабеет.

2. Направленное мышление представляет собой поток образов, а не понятий. Такое мышление непродуктивно для приспособления к внешнему миру, т. к. уходит от реальности к фантазии. Однако оно необходимо, как полагает Юнг, для художественного творчества, мифологии, религии. Мифологическое мышление вело к адаптации, к внутреннему миру, устанавливало равновесие с силами бессознательного. Примитивный склад духа не изменяет мифы, но их переживает. Мифы изначально – суть выявления до сознательной души, непровольные высказывания о бессознательных душевных событиях: они меньше всего представляют собой аллегории физических процессов, отмечал Юнг.

Архетипы, по Юнгу, являются коррелятами инстинктов и вместе образуют бессознательные явления, которые в определенных ситуациях могут войти во взаимодействие с сознанием, породить образы и мотивы мифа, обряда, ритуала.

Сходство мотивов многих мифов часто наводило и наводит исследователей на поиск определенных детерминантов или исторических взаимообусловленностей, связанных, например, с теорией миг-

раций, тогда как теория Юнга есть попытка нащупать их детерминированность изнутри человеческой психики. Он различает архетип и архетипический образ, т. е. архетип, подвергнутый сознательной переработке в мифах, сказке и т. д. К самым архетипам ближе стоит индивидуальный опыт — в сновидениях, галлюцинациях, видениях мистиков и т. п. Образы такого опыта спутанны, воспринимаются как нечто страшное, чуждое. В мифологии же эти образы (архетипические) становятся символами, все более прекрасными по форме и всеобщими по содержанию. С развитием символов происходит ослабление личного опыта. Символы постепенно превращаются в догматы.

Психологическое обоснование архетипа и мифа Юнг видит в глубинном выражении сути души. Дикарь не склонен к объективному объяснению самых очевидных вещей, отмечает Юнг. Напротив, он постоянно испытывает потребность, или, лучше сказать, в его душе имеется непреодолимое стремление приспособлять весь внешний опыт к душевным событиям. Дикарю недостаточно просто видеть, как встает и заходит солнце, — эти наблюдения внешнего мира должны одновременно быть психическими событиями. То есть, метаморфозы солнца должны представлять судьбу бога или героя, обитающего, по сути дела, в самой человеческой душе. Все мифологизированные естественные процессы, по Юнгу, такие, как лето и зима, новолуние, дождь и так далее, не столько аллегории самих объективных явлений, сколько символические выражения внутренней и бессознательной драмы души.

Субъективность первобытного человека столь удивительна, считает Юнг, что самым первым предположением должно было бы быть выведение мифов из его душевной жизни. Познание природы для исследователя сводится, по существу, к языку и внешним проявлениям бессознательных душевных процессов. Их бессознательность представляет собой причину того, что при объяснении мифов обращались к чему угодно, но только не к душе из-за недоступности понимания.

Исследованию мифологической модели мира носителей скифской культуры посвящены основные работы Д. С. Раевского [4]. Значение и актуальность научных материалов по североиранским степным культурам и скифскому миру в частности, в наших исследованиях определяются, во-первых, их близостью, а иногда и непосредственными контактами с единой прародиной. Северные культуры к тому же менее других ираноязычных групп испытали изменения условий существования и влияния инокультурной среды. Поэтому, как полагает Раевский, можно ожидать сохранения в их культуре целого ряда архаических черт, близких к общеиранским, которые, в свою очередь, были утрачены или существенно заглушены в других традициях. Во-вторых, известно, что степные народы североиранского ареала (племена скифского круга в широком этно-историческом его понимании) в массе своей остались в стороне от регионов с формирующимся зоорастримом. И, что очень важно, реконструкция

мифологической картины мира скифов позволяет рассматривать множественность культур скифского типа в евразийских степях в диалектике общего и особенного.

Работа Д. С. Раевского «Модель мира скифской культуры» построена на исследовании двух видов скифских текстов, представляющих два способа кодирования мифологической и, соответственно, мировоззренческой информации. Во-первых, это тексты на естественном языке, уходящие своими корнями к скифскому повествовательному фольклору, и, во-вторых, изобразительные тексты.

Реконструкция скифского фольклора – одного из основных источников исследования всего евразийского скифского мира – имеет достаточные основания. С одной стороны, по данным ряда исследователей, в фольклоре некоторых народов Северного Кавказа предполагаются скифские корни, с другой – содержание скифской мифологии (ее фольклорная сторона), дошедшая до нас в основном как иноописание античности, по мнению ряда исследователей, во многом восходит к собственно скифской устной традиции. Например, версия Геродота о Таргитае-Геракле вполне определенно содержит скифскую генеалогию.

Таргитай-Геракл во время своих скитаний попадает в пустынную страну, которой в будущем суждено стать Скифией, и там засыпает. Пока он спит, пропадают его кони. Проснувшись, герой отправляется на их поиски и обнаруживает пещеру, в которой обитает фантастическое существо – полуженщина, полужмья. Эта нимфа признается, что кони у нее, но соглашается вернуть их при условии, что Таргитай вступит с ней в брачную связь. От этого союза рождаются три сына, младший из которых становится родоначальником скифских царей.

В литературе давно и неоднократно отмечалось поразительное сходство сюжетов версии Геродота с рассказом «Шахнаме» о браке Ростема и Техмине.

Согласно этому рассказу, отправившись на охоту в сторону Турана, Ростем на пути засыпает в тени дерева, а его коня Рехша в это время похищают проезжавшие мимо туранские воины. В поисках коня Ростем приходит в Семенган, где дочь местного царя Техмине склоняет его к браку, обещая за это вернуть похищенного коня. От их союза рождается герой Сохраб.

Как полагает Д. С. Раевский, в этих двух версиях не просто совпадение отдельных мотивов, но явное тождество сюжета, причем достаточно развернутого. Из приведенного сопоставления скифского сюжета с данными иранской традиции явствует, по мнению Раевского, высокая достоверность передачи Геродотом скифского фольклорного материала, что является весьма существенным для анализа других геродотовских фрагментов скифского фольклора.

Скифское изобразительное искусство представляло собой совокупность мировоззренческих текстов. Являясь динамической семиотической системой, оно напрямую перекликалось с фольклорными

мотивами. Доминирование в скифской культуре (особенно в первой ее половине) звериного стиля связывалось рядом исследователей с магической концепцией.

Изображения человека встречаются в это время только на импортных предметах. Однако Д. С. Раевский вполне убедительно показал мифологическую природу звериного стиля, его связь с моделью мира скифов.

С V века до н. э. в преобладавший в скифском изобразительном искусстве зооморфный код все чаще включаются антропоморфные мотивы. И, что очень важно, скифология в настоящее время располагает уникальными археологическими находками, воплощающими в себе ряд сюжетов из фольклора. Так, например, на серебряном кубке из кургана Куль-Оба воспроизведена известная версия мифа, записанная Геродотом, о происхождении скифов и скифских царей. Возможно, этот же сюжет, как полагает Раевский, представлен и на чаше из кургана Гайманова могила. Миф этот повествует об испытании, предложенном прародителем скифов Таргитаем-Гераклом трем своим сыновьям, суть которого в натягивании тетивы на тугой отцовский лук. Победивший в этом испытании должен был получить власть над Скифией. Выполнил задачу младший из сыновей.

К сожалению, скифо-сибирская археология на настоящее время не располагает возможностями соотнесения содержательной (фольклорной, письменной) стороны мифологии с несловесными текстами (археологическими). С точки зрения автора, не до конца исследованными и незаслуженно забытыми в сибирской археологии остались материалы раскопок так называемого дворца Ли-Лина у г. Абакана. Интересен факт его связи с китайской культурой рубежа нашей эры, о чем свидетельствуют надписи на черепице, найденной при раскопках дворца. Эти надписи связываются исследователями со временем правления императора Ван – Мана (9 – 23 гг.). Наличие материалов хунского происхождения и возможная связь с легендой хунского наместничества в лице Ли – Лина на северо-восточных рубежах империи дают основания рассматривать это явление сибирской культуры таштыкского времени во множестве связей.

### Литература

1. Хамидов, А. А. Категории и культура / А. А. Хамидов. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – 240 с.
2. Афанасьев, А. Н. Древо жизни (избранные статьи) / А. Н. Афанасьев. – М.: Современник, 1992.
3. Юнг, К. Г. Психология и поэтическое творчество / К. Г. Юнг // Самосознание европейской культуры XX в. – М., 1991.
4. Раевский, Д. С. Очерки идеологии скифосакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии / Д. С. Раевский. – М., 1977.